



伝承概念の脱 / 再構築のために

著者	加藤 秀雄
雑誌名	現代民俗学研究
号	4
ページ	55-72
発行年	2012-05
権利	現代民俗学会
その他のタイトル	De/re-construction of the Concept of "Tradition"
URL	http://hdl.handle.net/2241/00143581

伝承概念の脱／再構築のために

加藤 秀雄 *

KATO Hideo

De/re-construction of the Concept of "Tradition"

In this thesis, the possibility of the concept of "Tradition" in Japanese folklore studies is discussed. Although the concept of "Tradition" is an important one for folklore studies, it has been misunderstood by many folklorists. The concept of "Tradition" is therefore being criticized by some folklorists in recent years. The purpose of this thesis is to clear up this misunderstanding and to discuss the effectiveness of the concept of "Tradition" in contemporary society. This thesis will refer to the discussion on "Tradition" by Kunio Yanagita and the discussion regarding the recent philosophy of history. These discussions are useful for restructuring the concept of "Tradition." The problem of the concept of "Tradition" in Japanese folklore studies lies in the idea of identicalness and continuity between the culture of the past and that of the present. This idea is, however, dismissed by the discussions on Yanagita and the philosophy of history.

キーワード：伝承 文化の同一性／連続性 民族性論 伝承の歴史哲学 史外史

はじめに

近年の日本民俗学における「伝承」概念に対する評価には、相反する2つの立場があると考えられる。1つは、これを民俗学の対象認識における重要な概念として位置づけ、そのパフォーマンスを発揮する方法を模索すべきだと主張する立場であり、いま1つは、この概念が含意する過去と現在における文化の「同一性／連続性」の規定が、現実の社会生活における様々な事象に適用困難であるとして、フィールドにおける調査・研究の新たなあり方を提示しようと試みる立場である。

だが、この両者は伝承とイコールで結ばれる現象、あるいは行為がフィールドに存在する（し

* 成城大学大学院文学研究科

た）と仮定し、あくまでも伝承を実体概念として取り扱っている点では共通性を有しているといえよう。しかし、文化・歴史の表象における構築性・権力性を批判するポストモダニズム的な議論を経た現在では、その存在論的・認識論的な前提から問い直す作業が不可欠になってくると考えられる。小池淳一は、伝承概念の課題と可能性を整理しながら、「近年の歴史の叙述主体を問う歴史学批判や伝統の創出という視点」についても言及しており、そのうえで伝承を「歴史」の問題と接合するための方向性を示したが〔小池 2000〕、あらためて構築主義的な観点による民俗学批判の内容を参照すると、その論点が伝承概念に伏在する問題に起因するものであることがみえてくる。

村井紀、川村湊らによる民俗学の植民地主義への加担に対する批判は〔村井 2004（1992）；川村 1996〕、戦前・戦中の民俗学や思想家としての柳田國男に対する歴史的評価という観点からすれば大きな転換点だったといえるが、実際のフィールドワークにおける調査・記述がはらむ問題にまで議論をおよぼすものではなかった。だが、岩竹美加子がアメリカ民俗学を総括し、その学問的实践に内在していた政治性を指摘して以来〔岩竹（編訳）1996〕、日本民俗学においてもフォークロリズム、文化財保護行政の思想的背景などを対象化する研究が徐々に現れるようになってくる〔岩本 1998; 2003〕。とりわけ人類学のライティングカルチャーショックを念頭に置きつつ、従来の民俗学において田の神と祖先神の連続性を示唆する重要なトピックと考えられてきた奥能登のアエノコト儀礼が、宮中祭祀と民俗儀礼、天皇と常民を結びつけるものとして、柳田個人の見解なども織り込みながら「創造」されていく過程を綿密に描き出した菊地暁の研究などは〔菊地 2001〕、フィールドにおける民俗の伝承性を自明とするような民俗学者のナイーブなまなざしを根底から問い直すものとなっている。

では、伝承とは民俗学者の目を曇らせるだけの色眼鏡に過ぎないのだろうか。後にみていくように伝承概念の批判者達は、その色眼鏡を外すことで民俗学の対象領域を広げることが出来ると主張している。だが、ここで批判される伝承の概念規定自体が誤ったものであり、この概念の登場の初期の段階において、そのような規定が含まれていなかったとすればどうだろう。

本稿はこの問いを基点とし、民俗学における伝承概念に関する議論を整理・参照した上で、これが現在も有効な概念であることを示していくつもりである。そのための鍵となってくるのが、伝承の変化に着目し、そこから「書かれなかった歴史＝史外史」を描きだそうと試みた柳田國男の伝承論と、伝承概念を独自の観点から位置づけなおした最近の歴史哲学における議論であるが、まずは近年の日本民俗学において伝承概念がどのように位置づけられているのかということについて確認しておきたい。

1. 伝承をめぐる2つの立場

（1）フィールドに伝承をみる、伝承からフィールドを考える

柳田國男が『民間伝承論』（1934）で自らの学問の研究対象を「民間伝承」に措定して以来〔柳田 1990（1934）〕、伝承はフィールドで採集される民俗事象そのもの、あるいはその性質を示すものとして受容され、民俗学の対象認識に少なからぬ影響を与えるものとなっていった。折口信夫も『民間伝承論』と同時期に「民俗＝民間伝承」であるとする主張を行っており、独自にその分類を試みているが〔折口 1967（1934）〕^①、これは後に國學院大学から出版される『日本民俗

研究大系』（1990）の構成にも反映されるものとなっていく。また和歌森太郎も『日本民俗学概説』（1947）で、柳田の分類とは異なる伝承の分類を考案し〔和歌森 1981（1947）：18〕、『日本民俗事典』（1972）の「民間伝承」の項目では折口と同様の見解を示している〔和歌森 1972〕。和歌森の分類案は、経済人的生活伝承、社会人的生活伝承、文化人的生活伝承というものであったが、この分類を念頭に置かたちで『日本民俗学講座』（1976）が編纂された。

民俗学の大家本や講座本が伝承の分類によって編まれていることから、その研究領域がいかにこの概念に規定されてきたのかということを知ることが出来るが、要素主義的にフィールドの伝承を収集・記述することで、それと密接な関わりを持つと推定される地域の特質、すなわち「地域性」が捨象されてしまうという問題点については、早くから山口麻太郎によって批判が加えられてきた〔山口 1974（1939）〕。この山口の批判を受け入れるかたちで、戦後の民俗学においては、伝承を「継続」させる伝承母体、および地域性の分析も重要な課題として認識されることとなる〔福田 1982〕。しかし地域民俗学とその理論的な根幹をなす伝承母体論も伝承概念を基点に立論されていたという点では、「フィールドに伝承をみる」、あるいは「伝承からフィールドを考える」という従来の民俗学のスタンスと大きく隔たったものではない。

地域民俗学と伝承母体論が隆盛したのは、1970年代から1980年代にかけてのことであるが、現在でもフィールドにおける伝承の実態把握を重視する研究者は少なくないものと思われる。

例えば最近、田中宣一は伝承を神・人・自然の3者間の関係の動態から捉えるための試論を提示しており〔田中 2009: 122-140〕、既往の分類に基づく資料操作法とは異なる対象認識の方法について検討している。また真野俊和は、民俗が常に変化するものであるというテーゼを示した上で、それでも「伝承という世代間での伝達のしかたがこの世の中には確実に存在し、それは大きな社会的文化的意義をもっているはずだ」とし、その効果や規制力については「民俗学の解くべきテーマ」であるとしている〔真野 2009: 92-96〕⁽²⁾。真野が提唱する「ホモ・フォークロリカス（民俗人）」にとって伝承は、あくまでも現実の社会生活における「選択肢」のひとつに過ぎず、「自力で対処しなければならないことのほうがはるかに多いはずの人間世界を研究者が記述していこうとするとき、伝承という行為は描写や分析の道具として十分な力強さをそなえているといえる」としている点には注意が必要だが〔真野 2009: 86〕、フィールドにおける伝承の実態把握という問題意識は依然、確保されており、民俗学の主要な課題について、人びとが「生活の各場面において、どのような判断とどのような価値観でどんな知識や技術を伝承し、作り出しているのか、それを記述すること」だと述べている〔真野 2009: 104〕。

このような「フィールドに伝承をみる」、「伝承からフィールドを考える」という民俗学のスタンスを、明確に主張しているのは新谷尚紀だろう。新谷は民俗学を「歴史的な変遷論と伝承論、そして地理的な地域差論と地域性論をつねにその射程の中におく学問」であると定義し、「そこを基点として新たな理論や概念を生産していくことこそが重要」であるとした上で〔新谷 2011: 19〕、自身は全国の墓制・葬制や道祖神に関する様々な伝承に着目した研究実践を例にあげ、そこで得られた成果から伝承資料を中心に据えた研究法の可能性を提示している〔新谷 2011: 201-212〕。新谷の議論の特徴は、柳田流の比較研究法と、そのアンチテーゼとして現れた地域民俗学、および生活の変化と伝承を対立するものとして捉えず、それを「併含」した視点を模索している点にあるといえるが、これは「伝承は動的であり、儀礼構成にしても組織構成にしても一定の様式が不変の複写体のように伝承されているわけではない」とする新谷の伝承観に基づいたもので

あると考えられるだろう〔新谷 2004: 98〕。

以上、簡単にはあるが「フィールドに伝承をみる」、「伝承からフィールドを考える」という従来の民俗学のスタンスを継承し、発展的に展開しようとする近年の議論を概観してきた。これらの議論に共通しているのは、あくまでもフィールドにおける伝承の実態把握に努めることで、民俗学独自の調査・研究を行っていく可能性が示唆されている点だといえよう。

だが、これらの議論と並行して伝承概念に捉われた従来の民俗学の方法論が足枷となり、現在の多様な社会事象を対象化できないとする批判も現れてきている。以下では、その批判の内容を確認し、伝承概念に内在する問題点について明らかにしていく。

（2）伝承概念への批判

前川智子は、「民俗学において、民間伝承および伝承概念は他領域との差異化を可能とする概念として論じられてきた」としたうえで〔前川 2009: 31〕、渡辺欣雄による伝承概念への批判〔渡辺 1990〕を参照しながら以下のように論じている。

渡辺欣雄は、民俗学における従来の伝承概念や伝承者、民間伝承の定義に疑問を持つ。渡辺は、ある特定の伝承者から昔から伝わる内容を不変なものとして取り上げるのではなく、その伝承の内容を民俗知識として論じた。（中略）渡辺の指摘の中で、論者が強調したいことは、伝承とされた概念が現実社会では世代間の知識の伝達を意味するとは限らず、伝達された知識も変化するということである。

また、現代では、情報の伝達は電子化され、口頭における伝達は教育システムにおける学校の教育現場などに限定されている。このような世相のなかで、近年の民俗学的研究では、文字を媒介とした情報伝達に関するものが見られる。情報化社会への視座を持つ古家信平の書承概念はその一例であるといえよう。

伝承概念を用いて、私たちを取り巻く現代社会の総体を捉えることは困難である〔前川 2009: 31〕。

上記の前川の議論を要約すると、以下のようになるだろう。

- ①既往の伝承概念には過去から現在にかけての「不変性」が埋め込まれている。
- ②現代においては、伝承とされるものも世代間の知識の伝達を意味するとは限らず、その知識は静的ではなく動的である。
- ③情報化された現代社会においては、口頭による伝承の場面は教育現場などに限られており、文字による情報伝達を視野に入れた概念規定が必要である。
- ④伝承概念によって、現代社会の総体を捉えることは困難である。

まず、①には前川の伝承観が如実に表れており、これが②～④の議論を展開する上での前提となっている。②、③については、真野俊和も同様の議論を行っているのでその影響が看取されるだろう〔真野 2009: 92、103〕。問題は④だが、確かに過去から現在にかけて不変の何ものかが世代間で伝達されること、あるいはその内容を伝承として定義した場合、現実の社会生活においてそのようなものを抽出することは困難である。例えば日常生活における様々な事象の中に過去と現在における「同一性／連続性」が見出されたとしても、そこに観察者の恣意的な論理操作が

介入することは免れえない。

以上のような所論から前川は、「民俗学の研究対象とされる伝承概念の限界性」を指摘し、そこに「民俗学の落日」の原因を見出すが〔前川 2009: 31-32〕、ここで前川がいうような「伝承概念の限界性」については、島村恭則も同様の見解を示している。

島村はその著書『〈生きる方法〉の民俗誌』（2010）において、福岡県福岡市の在日朝鮮人コミュニティの人びとの生活実態を把握する際に、伝承概念が十分な有効性を発揮しなかったことについて以下のように述べている。

当該フィールドにおいて、伝承に相当する行為、伝承の名で呼ばれうる事象が存在しないわけではない。生活上のさまざまな事象の中に、前世代との間に伝達・継承の関係が認められるものが存在していることはたしかである。（中略）ただし、そういった状況はたしかにありながらも、それらの伝承的事象は「自然に」「無条件に」伝承されているものではなく、あくまでも〈生きる方法〉の実践の際に選択された結果として存在しているものであった。そして、〈生きる方法〉の実践にあたっては、伝承とは異質の事象も新たに生み出され、あるいは移入されて運用されていた。

こうした実態に対して、仮に伝承だけに注目した記述や考察を行おうとした場合、当該フィールドの生活を十分に記述することができたであろうか。答えは否である。伝承にだけ注目していたのでは、当該フィールドの生活は決して描くことができなかったであろう〔島村 2010: 301〕。

このような形で島村も「伝承概念の限界性」を指摘し、伝承的事象がフィールドで見出される要因を「あくまで当事者による生活上の選択の結果である」とした上で、『〈生きる方法〉の民俗誌』では、従来の民俗学における伝承観の相対化がはかられる。そして、伝承という枠組みに拘束されることなく、生活の実態を把握することが可能となる」と〔島村 2010: 302-303〕、伝承に替わって〈生きる方法〉に着目した民俗誌的实践の可能性を強調している。門田岳久は、このような島村の研究スタンスについて「従来の民俗学のように記述対象をいわゆる『民俗事象』や『伝承』に限定した『民俗誌』も批判しており、親族・年中行事・信仰・生業…といった固定された項目からなる『民俗誌』の範囲を超えるものを目指している」と位置づけているが〔門田 2011: 90〕、これは前節で見たような、伝承の分類に基づいて研究を行うような従来の民俗学と全く異なる視角をもった研究が現れ始めていることを示す指摘だといえよう。

前川、島村の議論に共通しているのは、伝承概念に埋め込まれた過去（上位の世代）から現在（下位の世代）にかけての「同一性／連続性」の規定に捉われ、そのような性質が見出されるものばかりを対象化しては、現代社会に民俗学は対応できないとする主張である。実のところ、このような伝承概念の通時的な「同一性／連続性」の規定に対する疑義は、既に1980年代中ごろから伝承母体論への批判として存在していた⁽³⁾。前川や島村の場合、伝承母体論が前提とする伝承概念を批判しているわけではないが、島村が伝承概念と別個の問題系として批判している基層文化論、民族性（エトノス）論こそが〔島村 2010: 303-306〕、伝承の過去と現在における「同一性／連続性」、あるいは「不変性」がこの概念に埋め込まれていく上で大きな役割を果たすものだったのである。そしてこの規定は、民族性論を批判するものとして立ち上がったはずの地域

民俗学・伝承母体論の伝承認識にもそのまま継承されていき、現在、巷間で用いられる伝承という言葉の意味内容には、必ずこの過去から現在にかけての「同一性／連続性」の規定が含まれるものとなっている⁽⁴⁾。

伝承母体論批判、およびその後の個別具体的な事例研究に基づく伝承概念の再検討（次章第3節参照）を経た現在もなおこの概念への批判が成立するのは、いまだにその概念規定を民俗学が払拭しきれずにいるからである。その大きな要因のひとつに、民俗学の研究対象とされるトピックやフィールド選定に関する学問的な伝統が現在も遵守されつづける傾向にあるということが挙げられるだろう。先に引用した門田の言を借りれば、「親族・年中行事・信仰・生業…」といった固定された項目からなる『民俗誌』の範囲がこれに当たるが、こういった研究対象の自明性を各々の研究実践のなかで自覚的に意識・解体していかにいかざり、畢竟、伝承概念の過去と現在における「同一性／連続性」の規定は再生産され続けることになると考えられる。戦後になって成立した在日朝鮮人コミュニティというフィールドを選択した島村の研究は明らかにそういった傾向の打破を企図したものであったと考えられるが、ここで筆者が問題提起しておきたいことは、前川や島村らが批判する伝承概念は戦後民俗学の言説空間の中で、研究者の対象認識と入れ子構造で形づくられていった「術語としての伝承」であり、現実のフィールドにおける「伝承」がそれとは別のあり方で存在しているのではないかということである。

確かに、過去と現在における「同一性／連続性」に規定された伝承概念を分析視角に用いてフィールドワークを行えば、対象化できる範囲はごく限られていくに違いない。しかし、そのような分析視角自体を一旦棚上げにし、「そもそも生活世界における伝承とは何か」という問いから議論を進めていくやり方もあるのではないだろうか。この「生活世界の伝承」という視点において重要なのは、さまざまな人間の行為や現象の一部だけに伝承性を認めるというような態度ではなく、日常生活のあらゆる場で見出される事象の過去と現在を比較し議論の俎上にのせるような態度である。そのような「生活世界の伝承」によって顕現してくるものは、その過去と現在における「同一性／連続性」ではなく、当該事象の過去と現在における「差異」であることをここでは強調しておきたい。

そのような議論の地平を開くためにどうしても通過しておかなくてはならないのは、前川や島村らが批判する現在の伝承概念に、なぜ「同一性／連続性」の規定が埋め込まれていったのかを明らかにしていくことである。次章ではこの点について戦後間もない頃の民俗学、民族学で盛んに議論されていた基層文化論、民族性論との関係から考察し、そのような概念規定をもつ伝承が実際のフィールドにおける「生活世界における伝承」と大きな懸隔を持つ可能性について指摘を行っていく。

2. 「凍結」される伝承と行為論的伝承論

(1) 伝承の「凍結」

ヘルマン・パウジンガーは、もともと「あそび幅」を有し⁽⁵⁾、常に各時代の状況に応じて変化していたはずの伝承の内実が固定化されていくことについて、「道具立ての凍結 (Requisiterstarrung)」という独特の用語を用いて説明している [パウジンガー 2001 (1961) : 185-192]。パウジンガーが具体的なかたちで論及しているのは、昔話の「凍結」の事例であるが、そ

れについて以下に引用する。

話芸伝承が生きているところでは、自分が取り巻かれている環境や時代へのこうした接近が常に見出される。ルッツ・レーリッヒは、この種の事例をたくさん収集した。そこでは、昔話の主人公は、飛行機に乗ったり、新聞を読んだりする。亡霊は爆弾をしかける。勇敢な仕立屋の子供は、熊に〈石油〉をかけて焼き殺す。奥さま方は、爪にマニキュアを塗っている[バウジンガー 2001（1961）：186]。

ここでは、飛行機や新聞、爆弾や石油といった科学技術を象徴するようなモチーフが、昔話の「道具立て」に用いられてきたことを参照し、伝承が「取り巻かれている環境や時代」に「接近」しながら存在していたことが明らかとされている。このことは口承文芸に限らず、あらゆる伝承についても同様のことがいえるが⁽⁶⁾、それらは徐々に「歴史的な形態を維持しようとする志向（Historisierung）」によって「凍結」されていくことになるのである。バウジンガーは、バーデンヴェルテンベルク州が委託した文化庁所属の〈昔話の語り手〉による昔話の凍結を例として挙げており、「彼女のレパートリーは、65 か国にまたがる 300 種類を超える昔話であったが、それは自由に物語るものではなく、暗誦なのであった。このため、モチーフの置き換えも、装飾的な手直しもなされず、したがって現代への接近はありえなかった」と述べている[バウジンガー 2001（1961）：187]⁽⁷⁾。

では、このような凍結の背後にある「歴史的な形態を維持しようとする志向」はいかなる契機によって生じ、現在、影響力を行使しているのだろうか。バウジンガーは、19 世紀のロマン主義的な民俗文化に対するまなざしや、ナチス・ドイツによる「民衆（Volk）」観がその背後に控えている可能性を示唆しているが[バウジンガー 2001（1961）：1-7]、それ以上に民俗学者自身の民俗世界^{フォルク}に対するまなざし自体が問題として根が深いことをヨーゼフ・デュニンガーの著書『民俗世界と歴史的世界』（1937）における以下の一文を引用しながら指摘している。

フォルクストゥーム（常民性）は、歴史とは異なった根本法則を有する。フォルクストゥーム（常民性）は、没時間的な永遠の恒常性であり、自然な暦年推移のなかで自己を実現し、その内実是不変である。それは始原の段階から特質としてすでに規定されており、時間とは無縁のまま、空間のなかで展開する⁽⁸⁾。

このような恒常性と不変性をもった「フォルクストゥーム（常民性）」が、ゲルマン民族、アーリア人種の「民族性」、「国民性」へと接続されていく過程については、河野眞の研究に詳しいが[河野 2005]、同様の事態は日本民俗学においても生じ、伝承概念はその中核を担う概念として位置づけられていくことになるのである。

（2）もうひとつの伝承論と国民、民族の表象

柳田國男の『民間伝承論』（1934）から 6 年後の 1940 年、もうひとつの「伝承論」が哲学者の手によって発表された。務台理作の『表現と論理』（1940）である。この著作には、「伝承的文化」、「郷土文化と教育」という 2 本の伝承概念と関わる論文が収録されており[務台 1940: 140-174、

188-211] ⁽⁹⁾、いずれも民族・国民精神の「主体／基体」、あるいは「原型＝基層文化」について伝承を素材としながら論じるという論理構成になっている。務台は民俗学における伝承研究を2つに分けて整理しており、「第一は伝承文化について、その有形的なものと、無形的なものとを論ぜず、これをひとしく人類共通の文化財と認めて、伝承の形態、その存在の有様を、あくまで類型的に研究してみようとするもの」であるとし、「第二は、一応はこの研究の意味は認めるが、それを単に人類の文化財として考へずに、その背後にあるところの特定の民族・国民の所有物として見ようとするものである」と指摘する〔務台 1940: 147〕。このうち後者の立場について務台は以下のように述べている。

伝承は著しい特殊性を持つもので、常にその背後にある集団生活を主体的に表現している。そしてこの集団生活は常に特殊な存在であるから、その集団は特有の封鎖性をもつわけであり、この封鎖性は即ち伝承文化の主体となるものにほかならない。（中略）伝承は、その基層を為すところの民族性・国民性の問題として捉えなければならない。即ちその中に、民族精神・国民精神の原型を蔵するものとして解釈しなければならないと云うのである〔務台 1940: 150〕。

このような整理を経て、務台はヘーゲル歴史哲学における「民族精神（Volksgeist）」の批判的検討へと議論の焦点をシフトしていくが、本章の課題と関連してここで重要な部分は、伝承の内実に「民族精神・国民精神の原型」を見出そうとする志向性がすでに戦前の民俗学内部に存在していたという点である ⁽¹⁰⁾。そしてそのような志向性は、戦後の民俗学における基層文化論へと継承されていき、日本人の「民族性の解明」が民俗学の主要な研究目的の1つとして掲げられることになるのであった。その経緯については岩本通弥による「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論」（2006）で詳細な検討が加えられているが〔岩本 2006: 71-76〕、伝承概念については「伝承を協同体（共同体）のジッテ（Sitte）とする集団の類型論の上に、風俗や流行との対比から「民俗」を変わりにくいものにとらえる認識が生まれ、特に 1970 年代以降の伝承母体論や地域民俗学の主張の下にこれが強調されていった」とし、この概念に集団による個人への「規範性・拘束力」、「変わりにくいもの」という性質が混入していった点について指摘を行っている〔岩本 2006: 71; 74〕。

前章で取り上げた島村の著作においても、「民族性の解明」という民俗学の研究目的に対する批判がなされているが〔島村 2009: 303-306〕、あらためて民俗学者による民族性論の内容を確認すると、それが伝承の「凍結」と密接なつながりを持つものであったことが見えてくる。以下は、『日本民俗学大系 2』（1958）所収の和歌森太郎「歴史学との関係から」における一文である。

民間伝承は、日本人の歴史とともに、時代を貫いてかなり長いあいだ維持されてきたものである。ある時代の流行的な現象とは違う。（中略）世代から世代へと、縦に、時間的に経過してきたものが民間伝承である。すなわち民俗だといってもよい〔和歌森 1958: 219〕。

和歌森は「日本人」を主体とし、「時代を貫いて世代から世代へとかなり長いあいだ維持されてきたもの」が民間伝承であると定義している。そして「民俗の由来と意味とを考えていくと、

日本人のものの考えかたとか、生活態度の骨格めいたものに触れることもできる」とし、「日本人の大多数を占めてきたいわゆる民間人のなかにある生活こそ、日本的な生活だといわねばなるまい。そのような生活の淵源をつきつめていくなれば、日本人の特性といったようなものに触れることができるであろう」としている〔和歌森 1958: 219〕。

また桜井徳太郎は、民俗学の「学問的目標」について以下のように述べている。

日本民俗学は日本民族が送ってきた伝承生活、また現に送りつつある伝承生活を通じて、日本民族のエトノス（Ethnos）ないしフォルクストゥム（Volkstum）を追求するところに、その学問的目標をおく〔桜井 1957: 113〕。

これら一連の議論は、石田英一郎による民俗学の学的性格に対する言及をそのまま踏襲したものとなっているが〔石田 1950〕、関敬吾はドイツ民俗学の状況を参照し、「ドイツ民俗学はこの民族霊を聖なるものとして、その前にひざまずき、科学的民俗学の正常な発展を阻害したとまでいっていたものがある」として批判を加えている〔関 1958: 154〕⁽¹¹⁾。この関の批判は、「民俗（民族）文化」に普遍・不変性を見出そうとする当時の民族学・民俗学の潮流全体を射程におさめたものであり、伝承概念とともに十分吟味すべき問題だったのだが、結局、この時期に主張された「民間伝承・伝承生活」＝「日本人・日本民族が時代を貫いて世代から世代へとかなり長いあいだ維持してきたもの」とする認識が、この概念に過去と現在における強力な「同一性／連続性」の規定を介在させる要因になったと考えられるのである。

現在、伝承の主語として「日本人・日本民族」を用いる研究者は、エスニシティ論の文脈における本質主義批判などの影響もあって少なくなっているが、「時代を貫いて世代から世代へとかなり長いあいだ維持してきたもの＝伝承」であるとする定義自体はこの言葉の意味内容に「残存」している。

このような伝承観が、伝承概念を批判する論者の側に逆に強く見受けられる点が近年の伝承概念を巡る議論においては特徴的だが、いずれにしても民俗学にとって伝承概念がいまだに「凍結」されたままであるということには変わりがない。

しかし前章で問題提起したように、「凍結された伝承概念」を自明のものとし、フィールドや人間にとっての伝承、すなわち「生活世界における伝承」がいかなるものかという観点から議論を進めていく方向性もあると筆者は考える。このことと関連して次節では、実際のフィールドにおける伝承のあり方を主題として取り扱った研究を参照し、「凍結された伝承」とは異なる「実際の伝承」のあり方について考察をおこなっていきたい。

（3）行為論的伝承論

『日本民俗大辞典』（2000）によれば「伝承」とは、「文化の時間的な移動を意味する概念。文化の空間的な移動を意味する伝播に対する語。すなわち広義には、上位の世代が語る言葉、または上位の世代が示す動作・所作を、下位の世代が聴くか見ることによって受け継いでいく行為のこと」であると定義されている〔平山 2000〕。これは平山和彦の文責によるものだが、この「伝承＝行為」であるとする定義は、平山の『伝承と慣習の論理』（1992）において提示されたもので〔平山 1992: 32〕、及川高によると「このような行動主義や現象学的アプローチにも通じる（筆者注・

伝承の）捉え方は、民俗にかんする分析をより担い手にとつてのアクチュアリティに近づける方向へとむかわせた」とされる〔及川 2010: 6〕。平山の伝承論は、その持続性、反復性、類型性等が重要な要件とされており〔平山 1992: 29-57〕、前節で確認した務台、和歌森の議論を参照しているため、その動態にまで議論が及んでいないという問題があるが、及川が指摘するように「個人間の行為」というミクロな次元から伝承について検討する可能性を開いたという点で、大きな意味があったといえよう。

このような伝承の当事者による「行為」に着目した研究は、民俗芸能研究の分野で盛んに行われることとなった。例えば小林康正は、千葉県松戸市の三匹獅子舞や、広島県安芸郡倉橋町室尾の女性たちによる三味線の伝承行為を具体的な事例として取り上げ、その動態に関する議論をおこない、伝承研究における「行為者の復権」を主張している〔小林 1995: 219-220〕。また大石泰夫も静岡県南伊豆町子浦で最近になって復活した人形三番叟などを事例として取り上げ、伝承行為によって伝えられる芸能の内容が、決して静的なものでなく動的なものであることを明らかにしていった〔大石 2007〕。小林、大石の研究に共通しているのは、伝承行為によって個人間で伝えられる技術や表現の内実が常に動的なものであるとする視点である。このような個人の行為に着目し、そこから帰納的に伝承の内実について明らかにしようとする議論を筆者は仮に「行為論的伝承論」と呼んでいるが〔加藤 2010: 85〕、行為論的伝承論には、レイヴとウェンガーによって提唱された「正統的周辺参加」の概念の理論的な影響が看取され、その定義を参照すると、行為論的伝承論の伝承観がどのようなものであるのかが見えてくる。

正統的周辺参加は、新参者のたんなる学習過程をはるかに超えたものである。それは人と実践との間の互惠的関係なのである。このことは、実践共同体で学習者が十全的参加に移動していくことが静態的文脈で起こっているわけではないということを意味している。実践そのものが動きのなかにある。活動、それに関与する人々の参加、彼らの知識、さらに彼らの将来の見通し、これらが相互構成的であるから、変化こそが実践共同体および彼らの活動の根本的な特質である〔レイヴ、ウェンガー 1993（1991）: 104〕。

ここでレイヴとウェンガーがいう「学習」を「伝承」として読み替えた場合、行為論的伝承論が前提とする伝承概念が「変化」を本質的な特徴としていることが理解されよう。このような視点に立つ研究は、現在の凍結された伝承概念を徐々に「解凍」していくための処方箋となり、「生活世界における伝承」を民俗学が対象化する際の基本的な立ち位置を提供してくれるものになっていくに違いない⁽¹²⁾。

しかし行為論的伝承論にも欠点がないわけではない。それは民俗学がその初発の段階において有していた「書かれなかった歴史」の叙述とその効用に対する問題意識が希薄であるという点である。行為論的伝承論は、「人一人」の相互行為における微妙な差異を明らかにすることによって従来の静態的な伝承観を革新することに成功したが、そこで明らかとなった伝承の変化という性質を応用することによって、当該のトピック、あるいはフィールドの過去と現在を明らかにする回路を開く可能性にも意識を向けていく必要があるのではないだろうか。伝承の性質を検討することが、この概念をめぐる問題系において最も重要なテーマではあることに変わりはない。しかしそれが一義的に目的化されることによって、この概念が持つ可能性が縮減されるような事態

は避けるべきであろう。

そもそも伝承が変化するものであるとする前提は、この概念が登場した初期の段階においては自明のことであり、その変化による時間的・空間的な「差異」こそが「書かれなかった歴史」の叙述において重要な意味を持つものであった。次章ではこのことについて柳田の『民間伝承論』に立ち戻って確認し、そこでなされた議論を発展的に展開する可能性を秘めている近年の歴史哲学における伝承論を参照しながら、伝承概念が持つ現在の意味について議論をおこなってきたい。

3. 伝承概念の可能性

(1) 「ポストヒストリー」としての『民間伝承論』

前章では、伝承概念の凍結の背後に基層文化論、民族性論の影響があることを確認したうえで、そのような伝承観が行為論的伝承論によって徐々に解体されていく可能性について指摘した。しかし伝承を静態的な「変わりにくいもの」として捉える見方は、あくまでも戦後民俗学の学術的な潮流の中で形作られていったものであり、もともと伝承概念にそのような規定は一切含まれていなかったのである⁽¹³⁾。このことは『民間伝承論』における以下の一文からも明らかだろう。

『万葉集』にあらわれた日本人の姿を、日本人の本来の姿とみてしまうことは早計で、奈良時代の文化に達するまでの変化が大きかったことは明らかである。またその後の変化も何段かの階段があったはずである。今日巷間に現れる日本人の特性論のごとき、動きのない常に固定したものとして見ることは誤りである〔柳田 1990（1934）：291〕。

このように柳田は、伝承の内実を固定したものとしては捉えておらず、そこから民族性・国民性を論じるような態度については明確に斥けている。また「固有事物の存在、あるいは物に普遍性があるという考え方は起源論に災いされた考え方」であるとして、その変化に注意を促しているが〔柳田 1990（1934）：315〕、戦後の民俗学者は、この概念を全く逆の意味内容を持つものに定位してしまった。すでにこのことについては前章で確認したのでこれ以上深くは論及しないが、現在の伝承概念に対する批判が柳田の伝承観にはあたらないことが理解されよう。この場合、柳田の『民間伝承論』における伝承概念の可能性をあらためて検討する必要性が生じてくるが、柳田にとって重要だったのは伝承資料からどのようにして「書かれなかった歴史」を描きだすかという問題であった。柳田が当時の文献史学に対して行っている以下のような批判は、「歴史」が持つ大きな可能性と重大な欠陥を同時に指摘するものとなっている。

史官は最初から歴史の一部を無歴史にしようとする意図を持っていたともいえるのである。この風は紙筆の容易に得られるようになった後までも同じで、従うて農民百姓の記録は、飢饉歳における彼等の飢餓の状態か、さもなくば百姓一揆の勃発くらいのみしか留めていないのである。平素の常民大衆の生活のごとき、下等にしてありふれた当然のことは、記録する価値のないものであった。そして彼等の生活が変化するというようなことは知られず、いつまでも不変で永続するもののごとく考えられていたのである。（中略）自分等には史官の選

扱っただけの範囲の歴史で満足できない。今日の歴史の閑却している部分に、我々の知りたい歴史、すなわち自分のいう史外史が存するのである。（中略）民間伝承の学問は、この歴史の欠陥を補うべく起った学問ともいえるのである〔柳田 1990（1934）：304-305〕。

柳田は、歴史家が描かないような「平素の常民大衆の生活の歴史」、すなわち「史外史」を明らかにすることに自らの学問的目標を置いているが、それを別の箇所では「ポストヒストリー」と呼んでいる〔柳田 1990（1934）：309〕。そしてこの史外史を明らかにするうえで、伝承が変化するということは方法論的にも重要な要件であった。不変の存在について歴史を描くことはできない。事物が変化し、そこに過去との「差異」が生じるからこそ、歴史叙述は可能になってくるのである。

柳田はフィールドで見出される伝承資料の時空間における「差異」を比較検討することで、「書かれなかった歴史」を描きだすことを試みていったが、「書かれた歴史」によって隠ぺいされる「書かれなかった歴史」が持つ可能性については最近、歴史哲学の分野から重要な指摘がなされている。その指摘のなかで鍵概念とされているものに「伝承」があるが、次節ではその議論の内容を整理し、伝承概念がもつ現在の意義について確認していく。

（2）伝承の歴史哲学

伝承概念に関する論及は、民俗学とその隣接諸学の中でのみ行われてきたものではない。また柳田がいう史外史についても、同様の問題意識から考察を試みた例がおおよそ民俗学とは無縁の領域でなされている。しかし、こういった他領域の伝承に関する議論を参照すると、それが民俗学の伝承概念を発展的に再構築するうえで、有益な視座を提供してくれるものであることが明らかとなってくる。本節では哲学者の野家啓一による『物語の哲学』（2005）と鹿島徹の『可能性としての歴史』（2006）における伝承概念に関する議論を参照しながら⁽¹⁴⁾、現代社会におけるその可能性について検討していきたい。まずはその導入として鹿島による以下の文章を引用しておく。

…個人が生きているそのことのただなかに、すでになにかしら歴史というものが食い込み、作用しているのではないか。それは、個人をとりまくあらゆるものが、多かれ少なかれ過去からの由来をもっているという自明な事柄にとどまるのではない。日常的な場面における個々の行為も、つまりは個人の個人としての振舞いもまた、それ自体として歴史により可能になっているのではないか〔鹿島 2006: 177〕。

この一文から鹿島が、日常的な生活世界の中に「歴史」を見出す民俗学と共通するまなざしを持っていることが読みとれよう。そして、この「日常的な場面における個々の行為」を可能にするものとして、鹿島が目指していたのは、M・ハイデガーの「伝承（Überlieferung）」概念であった⁽¹⁵⁾。ハイデガーの「伝承」概念においては、過去の事象に個人は自覚的に関わりながらその受容・変奏を遂行することが出来る。このような伝承作用は解釈学的哲学の語法に従って「反復＝取り戻し（Wiederholung, répétition）」と呼ぶことも可能であるとされるが、これは単純に先人の行為をそのまま「繰り返す」というものではない。それは、「先人が実行しえたはずであり

ながら未遂にとどまったもの」を、現在において実現すべく「取り戻す」作用であると定義される[鹿島 2006: 26-27]。このような定義を参照しながら民俗学の伝承概念を再検討した場合、その変化や差異の要因がより一層明らかとなってくる。すなわち伝承が現在時における「過去の可能性」の「取り戻し」であるとすれば、その「ありえた可能性」の現在における実現が差異を形作るものとして機能しているといえるのである。

鹿島は、この過去の「取り戻し」以外にも伝承の重要な側面として、歴史事象の「調査探求」、「痕跡の記録」の2つを挙げているが、いずれも支配的言説として流通する「正史」の過去に対する抑圧・忘却に抵抗する潜勢力を秘めたものであるとされている[鹿島 2006: 214]。つまり伝承には、単に何かしらの文化事象を伝えるという意味だけではなく、抑圧・忘却されていった過去を「取り戻し」、正史の歴史叙述に修正を迫るという重要な機能があるのだ。

このような鹿島の伝承論には、歴史家が文献史料に基づいて描きだすような歴史に強い違和感を持ち、伝承を基点としながら「書かれなかった歴史」の叙述を模索した柳田の思想と強い親和性を認めることができる。この両者に共通しているのは、生活世界や個人にとっての「過去」が持つ現在の意義を明らかにしようとするスタンスだといえるが、これと関連して野家啓一の民俗学に対する以下のような評言を参照しておきたい。

経験が瞬間的体験に留まらない時間的広がりをもつものである以上、現在の経験は否応なく過去の経験の解釈の歴史を背負っている。（中略）このようにして凝集した歴史的経験のもつ時間的厚みを常民の生活形式の中に測定しようとする試みこそ、柳田國男の民俗学にはなかった。われわれが先に彼の仕事を「生活世界の解釈学」と呼んだゆえんである[野家 2005: 90]。

野家は現象学の観点を念頭に置いてこのような議論を行っているが、野家も鹿島と同じく、人間の「現在の経験」が「過去の経験の解釈」によって成立しているという認識を前提としている。野家の民俗学に対する評価の中で傾聴に値するのは、その研究領域が「生活世界」に指定されている点だが、このような「生活世界における伝承」の意義を野家や鹿島がことさらに強調するのは、近現代という時代状況が人間存在にとっての伝承という問題系を周縁に追いやっていると仮定されているからである。野家、鹿島がこのような仮定について論じる際に共通して参照するテキストは、W・ベンヤミンの遺稿となった「歴史の概念について（歴史哲学テーゼ）」（1940）であるが、その「テーゼVI」では以下のようなことが述べられている

危機は、伝統（Tradition）の内実と伝統の受け手とを、ともに脅かしている。両者にとって危機は同じひとつのもの、すなわち支配階級に加担してその道具になってしまうという危機である。伝統＝伝承作用（Überlieferung）を制圧しようとしている体制順応主義の手からそれを新たに奪取することが、いつの時代にも試みられなければならない⁽¹⁶⁾。

ベンヤミンがいう「危機」とは、伝承の機能を抑圧・忘却しようとするような近現代的状況のことに他ならない。鹿島は『パサージュ論』（1982）の内容を参照しながら、ベンヤミンの「歴史の概念」が、近代の「大きな物語」としての人類の発展史や、いわゆる伝統を軸とする国民国

家の「来歴の語り」以前のところで営まれていた「根源的歴史（Urgeschichte）」であったと主張しているが〔鹿島 2006: 223〕、この根源的歴史は、歴史家の筆によって描かれるような歴史ではなく、あらゆる生活世界で見出される「歴史」の営み、すなわち「伝承」のことである。柳田とベンヤミンの問題意識の共通性については野家による以下のような指摘が参考になるだろう。

柳田にとって物語や伝説の採集は単なる懐古趣味の手すさびではなかった。柳田は物語の伝承を発掘することによって、「近代」が強いる「歴史意識の断絶」に抵抗しようとしたのであり、物語行為の潜勢力を顕在化させることによって、ベンヤミンの言う「経験の伝播能力」あるいは「経験を交換する能力」を再活性化しようと試みたのである。〔野家 2005: 94〕

ベンヤミンのいう「経験の伝播能力」、「経験を交換させる能力」とは伝承のことに他ならない。近代という時代状況に直面した柳田、ベンヤミンという2人の思想家が共に「生活世界における伝承」に着目し、「史外史」あるいは「根源的歴史」の記述方法を模索していたことには、思想的にも重要な意味があったと考えられるが、伝承による史外史の記述、および過去の「取り戻し」の機能が正史に対して持つ効果については、大きな物語としての歴史が解体した現代社会においてこそ検討すべき重要な課題となっていくに違いないだろう。

ここまで野家が「生活世界の解釈学」と呼んだ柳田の民俗学と、その伝承論が持つ現代的な意義について近年の歴史哲学の議論を踏まえて検討していったが、その対象となる「生活世界における伝承」は、つねに／すでに私たちの身の回りに「あたりまえ」として存在する（した）ものである。柳田の伝承論に従えば、それらは普段、人びとが気に留めることもないような「目にうつるもの」や「聞こえてくるもの」、あるいは「心の動き」などとイコールで結ばれるものだといえよう。無論、その「あたりまえ」は多種多様であり、時代や地域によって大きく異なる。しかし、その多様性（＝差異）を理解するための材料として伝承が存在するのであり、それが意識化された瞬間から「生活世界の解釈学」としての民俗学がはじまるのである。

おわりに

本稿では、伝承概念に関する近年の議論を整理・参照しながら、そこに2つの相反する立場があることを最初に確認した。この整理から明らかとなったのは、伝承概念にはいまだに過去と現在における「同一性／連続性」の規定が埋め込まれており、それが「凍結」されたままの状態で残存しつづけているということである。そこで筆者は、このような固定化された伝承概念をいったん棚上げにし、「生活世界における伝承」の実態を把握する必要性を論じた。第2章ではそのような議論を行う前提として伝承概念に過去と現在における「同一性／連続性」が埋め込まれた要因を「道具立ての凍結」というバウジンガーの議論を参照しながら、基層文化論、民族性論との関わりからみていった。特に民族性論が伝承概念の凍結に大きな影響を与えるものであったことが明らかとなったが、このような固定化された伝承概念も行為論的伝承論の登場とその研究蓄積によって徐々に解体していくものと考えられる。

第3章では、伝承概念にはもともと過去と現在における「同一性／連続性」の規定が含まれていなかったことを、柳田の『民間伝承論』の内容から確認し、あらためて現在におけるその可能

性を検討する必要性について論じた。常に変化する伝承の内実に細かな差異を認め、そこを基点としながら「書かれなかった歴史＝史外史」を理解しようとする柳田の姿勢は、現代社会の「生活世界における伝承」の意義を強く意識させるものとなっている。このような伝承概念がもつ現在の意義については、民俗学よりも歴史哲学の分野で盛んに議論がなされていることを第2節では確認していったが、そこで議論される伝承論や「歴史」に対するまなざしは、柳田の民俗学とも高い親和性を認めることができた。

本論文の結論として筆者が最後に強調しておきたいことは、学問的な議論のなかのみで形づくられていった伝承観を自明のものとし、今一度、フィールド、生活世界に立ち帰って伝承概念を再構築しなおす必要があるということである。第3章で確認したように、柳田の『民間伝承論』はそのような新しい歴史の可能性を切り開く「ポストヒストリー」として提示されたものであった。「歴史の終焉」が宣告されてすでに20年近くが経とうとしている⁽¹⁷⁾。ポストヒストリーとしての民俗学がこのような「歴史」をめぐる状況に対して寄与できる可能性は大いにありうるといえるのではないだろうか。

註

- (1) 『日本文学大辞典』(1934)における「民俗学」の項目を参照のこと。折口が提示した伝承の分類は、周期伝承・階級伝承・造形伝承・行動伝承・言語伝承の5分類である。なお本稿では、引用を除いて民俗学の研究対象を一貫して「民俗」ではなく「伝承」と表記することとする。これは、伝承を主な分析概念に用いて対象を取り扱う研究と、その他の目的意識に根差した研究の混同を避けるためである。本稿で伝承という言葉を強調して用いるのは、近年の伝承概念に対する批判者たちが看過してしまっている問題を浮き彫りにしたいがためであり、フィールドの生活・歴史を記述するという民俗誌的な実践のレベルで伝承概念を運用し続ける可能性を担保すべきだと考えるためである。
- (2) ただし真野の伝承観は、それが常に自立的なものとしてフィールドに存在しているというのではなく、世代をこえて文化を伝達する様々な手段の一つに過ぎないものとして位置づけられており、他の伝達手段との関係から伝承は理解されるべきものだとされている。すなわち「民俗学が伝承にどれほど関心をもち、その意義を重く見ようとも、民俗学が対象としうるのは、そのなかでの相対的位置だけということになる」[真野 2009: 104]。
- (3) 福田アジオは、「民俗とは超世代的に存在している社会組織の成員が構成員に対し一定の規制力を持って保持させている事象」であるとし、「このような社会を伝承母体と呼べば、民俗とは必ず伝承母体を持つことになる」と述べているが[福田 1982: 6]、これに対し大月隆寛は、「あるひとつの社会組織に対して一対一対応の文化の体系を通時的に考えるというモデルは、とりあえず機能構造主義以前の問題として、あまりに静態的かつ閉鎖的に過ぎよう。また、『伝承母体』の語によって自明のものとして通時的な『伝承』が承認されてしまうことは、まさしく『現在』における『民俗調査』—お望みなら『フィールド・ワーク』と言ってもいいが—の方法的正当性を保証することはできるだろうが、まさにそのことによって、その『伝承』がどのような回路を経由して現在に至っているのかについては、全く手つかずで放置されてしまうのである」と批判している[大月 1986: 51]。大月によれば、「『伝承母体』の語による『常民』本来の意義の復権の目論見」は、「『伝承』や『伝統』といった語によって指示される文化の通時的連続性への盲信」を醸成するものに過ぎない[大月 1986: 52]。

- (4) 例えば、工学者の畑村洋太郎は、自身の著書『技術の伝え方』（2006）の中で、「『伝承』という言葉には、時間をかけて確立されたものが世代を超えて変わることなく引き継がれるというイメージがある」と述べている〔畑村 2006: 4〕。
- (5) 「あそび幅」とは、民俗文化にもともと備わっていた改変の余地のことを指す。パウジンガーによれば、「前代の民間伝承」においては、型にはまって固定している要素はきわめてわずかであり、またこれによって剰余の部分もののびのび改変でき、あそびが保証されていた」〔パウジンガー 2001（1961）: 191-192〕。
- (6) パウジンガーが昔話以外の事例としてここで取り上げているものに、聖書の場面を再現するための衣装といった民俗工芸品の「道具立て」がある〔パウジンガー 2001（1961）: 188〕。
- (7) パウジンガーの伝承観は、「今日では、伝えられてきた諸々の形態を、能うかぎり純粹かつ不変のまま享受することがもとめられるが、以前には、それぞれの時代から伝統のなかへ入ってゆく契機をとり上げ、伝統をその都度改変しようとする意志が、伝統的なもののもつ持久力に対抗してはたらいっていた」という一文に端的に現れているだろう〔パウジンガー 2001（1961）: 189〕。
- (8) 原文は、Josef Dünninger, *Völkswelt und Geschichtliche Welt*. Berlin-Leipzig-Essen 1937; vgl. insbes. S. 21-31. パウジンガーによる引用とその翻訳（河野 眞訳）は、〔パウジンガー 2001（1961）: 21〕にある。
- (9) 「伝承的文化」、「郷土文化と教育」はいずれも 1938 年が初出であるが、ここでは『表現と論理』が出版された 1940 年を務台の伝承論が一般に発表された年として位置づけている。務台はこのほかにも「種的社会の質量契機としての伝承文化」（1939）などで独自の伝承論を展開している〔務台 2000（1939）: 287-296〕。
- (10) 恐らくここで務台が念頭に置いているのは、1932 年に設立された国民精神文化研究所の研究者たちが志向していた研究のことだと思われる。国民精神文化研究所は、「学生生徒左傾」を抑止し「我が国体、国民精神の原理を開明し国民文化を発揚」すべく発足した文部省直轄の機関であったが、ここには和歌森太郎、堀一郎、萩原龍夫らの民俗学者も籍を置いていた。
- (11) 興味深いことにこの批判は、先の和歌森の議論が収録されている『日本民俗学大系 2』でなされたものであり、和歌森・桜井らと関の民俗学に対するスタンスの違いが浮き彫りになっている。
- (12) すでに第 1 章でも論じたように、今日でも伝承概念の過去と現在における「同一性／連続性」の規定は払拭されていない。行為論的伝承論の嚆矢となった小林の研究は 1990 年代に発表されたものだが、10 年以上経った現在もなおその概念規定が更新されずにいるのは、行為論的伝承論によって明らかとされた「変化」という性質が、民俗学の研究対象の性質そのものを示すものとして受容されるに至っていないからである。すなわち小林のように常に変化するものとして伝承をみなす立場と、従来の過去と現在における「同一性／連続性」が見出されるものを伝承とする立場が現在では並立しているような状況であるといえよう。だが今後とも行為論的伝承論の立場に立脚した個別具体的な事例の報告や研究成果が蓄積されていくなかで、後者の立場は否が応にも衰微せざるを得なくなるものと思われる。そのような状況に至れば、変わりにくいものとして伝承を見なす立場を批判すること自体が意味をなさなくなってくるものと予想されるだろう。
- (13) 平山和彦が指摘するように、伝承という語はもともと漢語にはなく伝達継承の略語で「新造邦語」とであるとされる〔平山 1992: 23〕。柳田がこの語を用いたのは「情実纏綿」たる「伝統」という語を避けるためであると説明されていることから〔柳田 1990（1934）: 256-257〕、過去からの

「連続性」を想起させる「伝統」の変化をいかに強調すべきかという問題意識があったことは想像に難くない。『民間伝承論』では連続性を持つ伝統という概念を刷新し、過去→現在という時間軸の中で不断に変化する伝承という概念が提示されているのである。

- (14) 野家の著作は、1999年に岩波書店から出版された同名の著作の増補改訂版である。なお旧版における本書のタイトルは、『物語の哲学—柳田國男と歴史の発見』というものだった。
- (15) 『存在と時間』1994（1927）、第2編第5章における「歴史性論」を参照〔ハイデガー 1994（1927）〕。
- (16) 「歴史哲学テーゼ」の邦訳は、『ベンヤミン 歴史哲学テーゼ精読』（2000）や、『ベンヤミン・コレクション1』（1995）に収録されており、鹿島は『ベンヤミン・コレクション』における翻訳を参照している〔ベンヤミン 1995: 649〕。
- (17) フランシス・フクヤマ『歴史の終わり』（1992）参照。フクヤマは旧共産圏の解体とそれに伴う冷戦体制の終結という事態を念頭におきながら、「欧米の自由な民主主義」が歴史の帰結であると述べる。しかし、ここで終焉が宣告されているのは社会主義イデオロギーが念頭に置くような進歩史観のことであり、人間が常態として営む生活世界の「歴史」ではない〔フクヤマ 1992〕。

文献

- 石田英一郎 1950『民族学の基本問題』北隆館
- 岩竹美加子（編訳） 1996『民俗学の政治性—アメリカ民俗学 100 年目の省察から』未来社
- 岩本通弥 1998「民俗学と「民俗文化財」とのあいだ—文化財保護法における『民俗』をめぐる問題点」『國學院雑誌』99（11）
- 岩本通弥 2003「フォークロリズムと文化ナショナリズム—現代日本の文化政策と連続性の希求」『日本民俗学』236
- 岩本通弥 2006「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論—柳田葬制論の解釈を事例にして」『国立歴史民俗博物館研究報告』132
- 及川 高 2010「来たるべき日の民俗学—ルーチン・フィードバック・スケール」『現代民俗学研究』2
- 大石泰夫 2007『芸能の〈伝承現場〉論—若者たちの民俗的学びの共同体』ひつじ書房
- 大月隆寛 1986「常民・民俗・伝承—開かれた民俗学へ向けての理論的考察」『常民文化』9
- 折口信夫 1967（1934）「民間伝承」『折口信夫全集 25』中央公論社
- 鹿島 徹 2006『可能性としての歴史—越境する物語り理論』岩波書店
- 加藤秀雄 2010「役割交替と〈伝承〉概念の相関性—主婦権と当屋の「ワタシ」儀礼周辺から」『常民文化』33
- 門田岳久 2011「生の全体的記述は可能か—空間・文脈・民族誌」『現代民俗学研究』3
- 川村 湊 1996『「大東亜民俗学」の虚実』講談社
- 菊地 暁 2001『柳田國男と民俗学の近代—奥能登のアエノコトの二十世紀』吉川弘文館
- 河野 眞 2005『ドイツ民俗学とナチズム』創土社
- 小池淳一 2000「伝承」『新しい民俗学へ』せりか書房
- 小林康正 1995「伝承の解剖学—その二重性をめぐって」『身体の構築学』ひつじ書房
- 桜井徳太郎 1957「日本史研究との関連」『日本民俗学』4（2）
- 島村恭則 2010『〈生きる方法〉の民俗誌—朝鮮系住民集住地域の民俗学的研究』関西学院大学出版会
- 新谷尚紀 2004『柳田民俗学の継承と発展—その視点と方法』吉川弘文館
- 新谷尚紀 2011『民俗学とは何か—柳田・折口・洪沢に学び直す』吉川弘文館

- 真野俊和 2009『日本民俗学原論—人文学のためのレッスン』吉川弘文館
- 関 敬吾 1958「日本民俗学の歴史」『日本民俗学大系2』平凡社
- 田中宣一 2009「『伝承』の全体像理解に向けて」『日本常民文化紀要』27
- 野家啓一 2005『物語の哲学』岩波書店
- ハイデガー, マルティン 1994(1927)『存在と時間』筑摩書房
- パウジンガー, ヘルマン 2001(1961)「科学技術世界のなかの民俗文化」『文明21別冊』
- 畑村洋太郎 2006『技術の伝え方』講談社
- 平山和彦 1992『伝承と慣習の論理』吉川弘文館
- 平山和彦 2000「伝承」『日本民俗大辞典』吉川弘文館
- 福田アジオ 1982『日本村落の民俗的構造』弘文堂
- フクヤマ, フランシス 1992『歴史の終わり』三笠書房
- ベンヤミン, ヴァルター 1995(1940)「歴史の概念について」『ベンヤミン・コレクション1』筑摩書房
- 前川智子 2009「民俗学の差異化に関する一考察—他領域との対話を通して」『現代民俗学研究』1
- 務台理作 1940『表現と論理』弘文堂
- 務台理作 2000(1939)「社会存在論」『社会存在の論理』燈影社
- 村井 紀 2004(1992)『南島イデオロギーの発生—柳田國男と植民地主義』岩波書店
- 柳田國男 1990(1934)「民間伝承論」『柳田國男全集28』筑摩書房
- 山口麻太郎 1974(1939)「民俗資料と村の性格」『山口麻太郎著作集3』佼成出版社
- レイヴ, ジーン、エティエンヌ・ウェンガー 1993(1991)『状況に埋め込まれた学習—正統的周辺参加』産業図書
- 和歌森太郎 1958「歴史学との関係から」『日本民俗学研究大系2』平凡社
- 和歌森太郎 1972「民間伝承」『日本民俗事典』弘文堂
- 和歌森太郎 1981(1947)「日本民俗学概説」『和歌森太郎著作集9』弘文堂
- 渡辺欣雄 1990『民俗知識論の課題—沖縄の知識人類学』凱風社